PLUTARCO

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

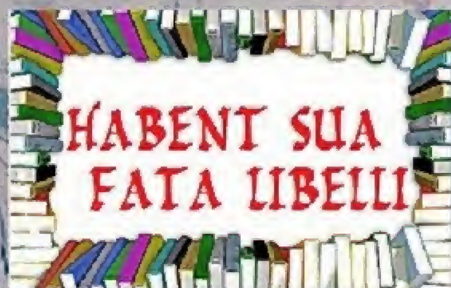
VIII

SOBRE EL AMOR A LA RIQUEZA • SOBRE LA FALSA VERGÜENZA • SOBRE LA ENVIDIA Y EL ODIO • DE CÓMO ALABARSE SIN DESPERTAR ENVIDIA • DE LA TARDANZA DE LA DIVINIDAD EN CASTIGAR • SOBRE EL HADO • SOBRE EL DEMON DE SÓCRATES • SOBRE EL DESTIERRO • ESCRITO DE CONSOLACIÓN A SU MUJER

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS POR
ROSA MARÍA AGUILAR



EDITORIAL GREDOS


HABENT SUA
FATA LIBELLI


EX
LIBRIS
ARMAUIRUMQUE



BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 219

Asesor para la sección griega: Carlos García Gual.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por Jorge Bergua Cavero.

Depósito Legal: M. 13241-1996.

ISBN 84-249-1601-8. Obra completa.
ISBN 84-249-1804-5. Tomo VIII.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1996. — 6745.

INTRODUCCIÓN

Los tratados que constituyen este volumen aparecen todos en la edición planudea conservada en el Códice *Parisino* E, donde tienen los números 17, 12, 47, 8, 4, 37, 75, 24 y 23, no coincidentes, como se ve, con el orden que nosotros observamos, el de la edición de Stephanus. Algunos de ellos responden mejor que otros al contenido de moral práctica que ha dado su nombre a esta parte de la obra de Plutarco, a partir de la titulación de *Obras morales* que Máximo Planudes dio a los contenidos entre los números 1 y 21. Así ocurre con *Sobre el amor a la riqueza (De cupiditate divitiarum), Sobre la falsa vergüenza (De vitioso pudore), Sobre la envidia y el odio (De invidia et odio), De cómo alabarse sin despertar envidia (De laude ipsius),* presentes (parcialmente, excepto *De inv. et od.)* en ese apartado planudeo. En ellos se trata de vicios mayores o menores y de su tratamiento o de cómo no incurrir en que puedan despertarse por nuestra causa en quienes nos rodean.

En cambio los escritos *Sobre el destierro* y el de *Consolación a su mujer* pertenecen, como el *Escrito de consolación a Apolonio* (vol. II de esta colección), al género consolatorio, aunque los últimos refieran sus consejos a la pérdida de seres queridos y el primero a la pérdida de la patria. En

unos y otros hallamos la literatura propia de sus géneros respectivos, con los tópicos esperados, pero también con el sello personal plutarqueo, sobre todo cuando hay una implicación personal, como en el dolor compartido con su esposa por la pérdida de la hijita. El opúsculo *Sobre el hado* resulta muy diferente, no tanto por la elección de su contenido cuanto por su tratamiento, lo que hace que actualmente sea tenido por obra espuria, de lo que se da cuenta más extensamente en su lugar.

Consideración aparte merecen las dos obras restantes, esto es, *Sobre la tardanza de la divinidad en castigar* (también en la primera sección planudea, donde es el núm. 4) y *Sobre el demon de Sócrates*. Ambas tienen rasgos en común: son formalmente diálogos, presentan una doctrina sobre el alma y lo hacen a través de un mito. Aun siendo ambos diálogos objeto de gran número de estudios, es el segundo de ellos el que más interés ha despertado en el último decenio. La causa de ello podría residir en la extraña alianza en su construcción entre tema histórico patrio y mito escatólogico en el que se desarrolla la teoría sobre el alma. Así, para D. Babut[1] el verdadero tema sería la relación entre ciencia teórica y acción práctica, entre filosofía y política. P. Desideri[2] analiza sobre todo su componente histórico, concluyendo que la obra de Plutarco sería un manifiesto ideológico y una lograda ejemplificación práctica, si es que ha existido la historiografía trágica. K. Döring[3] se interesa más, en cambio, en el mito y en el problema del demon per-

---

[1] D. Babut, «Le dialogue de Plutarque *Sur le démon de Socrate*. Essai d'interprétation», *Bull. de l'Ass. Guillaume Budé* (1984), 51-76.

[2] P. Desideri, «Il De genio Socratis di Plutarco: Un esempio di "Storiografia tragica"?», *Atheneum*, 3-4 (1984), 569- 585.

[3] K. Döring, «Plutarch und das Daimonion des Sokrates (Plut., de genio Socratis Kap. 20-24)», *Mnemosyne* 37, 3-4 (1984), 377-392.

sonal y, dentro de una tradición, se ocupa de fuentes y modelos. A. Barigazzi se ha ocupado tanto del problema de la composición del diálogo desde un punto de vista formal como de su unidad de composición a través de la clave de Epaminondas como figura central[4]. F. Brenk[5] ha estudiado el tiempo en la estructuración del diálogo y concluye que en él se sumarían el tiempo divino (en el *noûs*), que no aparece sin embargo, el segundo tiempo mezclado de los *daímones* y, por último, el tiempo humano, histórico y fugaz. Todo esto no es, con todo, sino una muestra de lo que se ha escrito en estos últimos años. Parece como si esta obra, en cierta manera no lograda plenamente, hubiera de seguir suscitando, quizás por eso, más interrogantes que otras, y es que, sin duda, Plutarco puso en ella todo su empeño, si no queriendo superar a su maestro Platón, a quien ha tomado de modelo, sí al menos esforzándose en emularle.

Con respecto a la tradición manuscrita de estas obras, puede valer aquello de lo que ya se ha dado cuenta en el volumen anterior. Sucintamente diremos que hay tres familias, encabezada la primera por el códice L (*Laurentianus* 69, del s. x), palimpsesto muy mutilado y defectuoso del que es copia C (*Parisinus graecus* 1955, ss. XI-XII), en mucho mejor condición de lectura. En la segunda, son importantes los manuscritos Y (*Marcianus graecus* 249, ss. XI-XII) de una parte y los M y N (*Mosquenses SS. Synodi gr.* 501 y 502), de otra. La tercera familia representa la tra-

[4] Lo primero en «Plutarco e il dialogo "drammatico"», *Prometheus* 14 (1988), 141-163, y lo segundo en «Una nuova interpretazione del De genio Socratis», *Illinois Class. Stud.* 13 (1989), 409-425.

[5] F. E. Brenk, «Tempo come struttura nel dialogo "Sul *daimonion* di Socrate" di Plutarco», en *Strutture Formali dei "Moralia" di Plutarco (Atti III Convegno Plutarcheo, Palermo, 3-5 maggio 1989)*, Nápoles, 1991, págs. 69-82.

dición planudea y los códices más representativos son, A y E (*Ambrosianus gr.* 859, *c.* 1296; *Parisinus gr.* 1671, s. XII; *Parisinus gr.* 1672, s. XIV, respectivamente). Con ésta se relaciona ε, nuestro *Matritensis* 4690, procedente de la Biblioteca de Uceda, en donde se encuentran los tratados *De cupiditate divitiarum, De sera numinis vindicta* y *Consolatio ad uxorem.*

Sobre las traducciones al castellano de estos tratados vale asimismo lo dicho en la Introducción del anterior volumen. En las *Morales* de Diego Gracián[6] se hallan traducidas *Contra la codicia de las riquezas (De cup. div.),* fols. 165-167, *Del daño que causa la vergüenza o empacho y del remedio contra ella (De vit. pud.),* fols. 170-174, *De la differencia entre el odio y la embidia (De inv. et od.)* —que es realmente un resumen de folio y medio—, *Consuelo para los que viven en destierro o fuera de la patria (De ex.),* fols. 195v.-200, donde encontramos ya en la redacción del título una de sus acostumbradas paráfrasis: *Consuelo de Plutarco Cheronense para el destierro donde muestra que no es cosa tan áspera el ser desterrado como comúnmente se estima.* Ahora bien, de uno de estos tratados: *De cupiditate divitiarum*, que nosotros hemos traducido por *Sobre el amor a la riqueza*, existe una traducción anterior a la de Gracián[7]. El

---

[6] *Morales de Plutarco. Traduzidos de lengua Griega en Castellana por* —, Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1548.

[7] *Libro de Plutarcho cheroneo excellentissimo philosopho contra la cobdicia de las riquezas: nuevamente traduzido en lengua castellana por un monge dela orden de sant Benito.* Valladolid, Diego Fernández de Córdoba, 1538. De este libro da cuenta también A. Palau y Dulcet (*Manual del librero hispano-americano),* pero da como impresor a Fernando de Córdoba. La obra no pasó seguramente por sus manos. Nuestra información más completa procede de Th. S. Beardsley, «An unexamined translation of Plutarch: Libro contra la cobdicia delas riquezas», *Hispanic Review*, 41, 1 (1973), 170-214, donde reproduce la traducción en facsímil.

anónimo autor ha sido identificado por Beardsley como Alonso Ruiz de Virués, muerto en 1545, defensor y traductor de Erasmo. Este traductor, sea quien fuere, no informa de qué lengua traduce. Hemos cotejado su versión con el texto griego. Podría haber traducido de esta lengua con algunas faltas de comprensión y el gusto por usar de la paráfrasis ya acostumbrado en estos erasmistas. Beardsley es de la opinión que tanto el monje benedictino como Diego Gracián consultaron la versión latina de Erasmo en el transcurso de su trabajo. Ambos muestran, dice, una tendencia a la «interpretative expansion of concises passages» y así como, a su juicio, Gracián se basó primariamente en el texto griego, el benedictino habría traducido del latín, basándose en la traducción de Erasmo.

En último lugar, daremos cuenta de las ediciones usadas. Hemos seguido el texto griego establecido por Ph. H. de Lacy y B. Einarson en *The Loeb Classical Library*, pero hemos tenido siempre a la vista el texto griego de M. Pohlenz y W. Sieveking, cuyas lecturas hemos adoptado en ocasiones. También hemos tenido en cuenta las ediciones de *Les Belles Lettres* en los tomos VII y VIII, de R. Klaerr e Y. Vernière para el primero, y de J. Hani para el otro, así como la de los *Moralia* I, de G. Pisani. De otras ediciones monográficas utilizadas se da cuenta en la Bibliografía.

BIBLIOGRAFÍA*

A. ALONI, «Osservazioni sul *De genio Socratis* di Plutarco», *Museum Criticum* 10-12 (1975-1977), 233-241.

—, «Ricerche sulla forma letteraria del *De genio Socratis* di Plutarco», *Acme* 33, 1-2 (1980), 45-112.

—, G. GUIDORIZZI (eds.), *Plutarco, Il demone di Socrate. I ritardi della punizione divina*. Milán, 1982.

H. VON ARNIM, *Plutarch über Dämonen und Mantik: Verh. Akad. Wet.*, Amsterdam, 1921.

D. BABUT, Plutarque et le stoïcisme, París, 1969.

—, *De la vertu éthique*, Paris, 1969.

—, «La doctrine démonologique dans le *De genio Socratis* de Plutarque; cohérence et fonction», *L'Information Littéraire* 35 (1983), 201-205.

—, «Le dialogue de Plutarque *Sur le démon de Socrate*. Essai d' interprétation», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (1984), 51-76.

—, «La part du rationalisme dans la religion de Plutarque. L'exemple du *De genio Socratis*», *Illinois Classical Studies* 13 (1988), 383-408.

* La Bibliografía que consta aquí es la que fundamentalmente se relaciona con estos tratados. Aun así también se citan algunas obras generales que se han empleado. Para una Bibliografía general se remite a los primeros volúmenes de esta misma colección donde se halla amplia información.

A. Barigazzi, «Sul *De cupiditate divitiarum* di Plutarco», *Prometheus* 13 (1987), 167-178.

—, «Sul *De invidia et odio* di Plutarco», *Prometheus* 14 (1988), 58-70.

—, «Plutarco e il dialogo "drammatico"», *Prometheus* 14 (1988), 141-163.

—, «Una nuova interpretazione del *De genio Socratis*», *Illinois Classical Studies* 13 (1989), 409-425.

Th. S. Beardsley, «An unexamined translation of Plutarch: *Libro contra la cobdicia delas riquezas*», *Hispanic Review* 41 (1973), 170-214.

F. E. Brenk, «Tempo come struttura nel dialogo "Sul *daimonion* di Socrate" di Plutarco» en *Strutture Formali dei «Moralia» di Plutarco (Atti III Convegno Plutarcheo, Palermo, 3-5 maggio 1989)*, dir. por G. D'Ippolito e I. Gallo, Nápoles, 1991, págs. 69-82.

A. Corlu (ed.), *Plutarque. Le démon de Socrate*. París, 1970.

P. Desideri, «Il *De genio Socratis* di Plutarco: Un esempio di "Storiografia Tragica"?» *Atheneum* 3-4, (1984), 569-585.

K. Döring, «Plutarch und das Daimonion des Sokrates (Plut., *De genio Socratis*, Kap. 20-24)», *Mnemosyne* 37, 3-4 (1984), 377-392.

J. Dumortier, «Le châtiment de Neron dans le mythe de Thespésios (De sera numinis)», en *Actes VIII*ᵉ *Congrès G. Budé*, París, 1969, págs. 552-560.

R. Flacelière, *Sagesse de Plutarque*, París, 1964.

Diego Gracián, *Morales de Plutarco, traduzidos de lengua griega en castellana por* —, Alcalá de Henares, 1548.

W. Hamilton, «The myth in Plutarch's *De genio*», *Classical Quaterly* (1934), 175-182.

J. Hani, «Le mythe de Timarque et la structure de l'extase», *Revue des Études Anciennes* 88 (1975), 105-120.

— (ed.), *Plutarque, Oeuvres Morales, T. VIII*, Paris, 1980.

J. J. Hartman, *De Plutarcho scriptore et philosopho*, Leiden, 1916.

C. P. Jones, «Towards a Chronology of Plutarch's Works», *Journal of Roman Studies* 156 (1966), 61-74.

F. E. Kind, «Zu Plutarchs *De sera numinis vindicta*», *Hermes* 72 (1937), 127-128.

R. Klaerr y Y. Vernière (eds.), *Plutarque, Oeuvres Morales, T. VII*, París, 1974.

Ph. de Lacy y B. Einarson (eds.), *Plutarch's Moralia VII*, Cambridge (Massachusets) y Londres, 1959.

A. M. Malingrey, «Les délais de la justice divine chez Plutarque et dans la littérature judéo-chretienne», en *Actes VIII[e] Congrès G. Budé*, París, 1969, págs. 542-550.

G. Méautis, *Délais de la justice divine par Plutarque*, Lausana, 1935.

—, «Le mythe de Timarque», *Revue des Études Anciennes* (1950), 201-211.

W. R. Paton, M. Pohlenz y W. Sieveking (eds.), *Plutarchi Moralia Vol. III*, Leipzig, 1972[2] (reimp. 1[a] ed. 1929).

E. Pettine (ed.), *Plutarco. L'Autoelogio (De laude ipsius)*, Salerno, 1983.

— (ed.), *Plutarco, L'avidità di richezze (De cupiditate divitiarum)*, Salerno, 1986.

G. Pisani, *Plutarco. Moralia I. «La serenità interiore» e altri testi sulla terapia dell'anima*, Biblioteca dell'Immagine, 1989.

H. Pourrat, *Le sage et son démon, précédé de: «Le démon de Socrate» de Plutarque*, trad. de Ed. des Places, París, 1950.

M. Riley, «The Purpose and Unity of Plutarch's *De genio Socratis*», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 18, 3 (1977), 257-273.

D. A. Russell, «Notes on Plutarch's *De genio Socratis*», *Classical Quaterly* 48 (1954), 61-63.

M. Scaffidi Abbate, *Il fato. La superstizione*, Roma, 1993.

G. Soury, *La dèmonologie de Plutarque*, París, 1942.

—, «Le problème de la providence et le *De sera numinis vindicta* de Plutarque», *Revue des Études Grecques* (1945), 63-179.

L. Torraca, «Linguaggio del reale e linguaggio dell' immaginario nel *De sera numinis vindicta*», en *Strutture Formali dei*

«Moralia» di Plutarco (Atti III Convegno Plutarcheo, Palermo, 3-5 maggio 1989), dir. por G. D'Ippolito e I. Gallo, Nápoles, 1991.

A. Vaghi, *Consolazione a la moglie. L'esilio. Il destino*, Vimercate, 1993.

E. Valgiglio (ed.), *Ps. Plutarco. De fato*, Roma, 1964.

—, «Il fato nel pensiero classico antico», *Rivista di Studi Classici* 15 (1967), 305-330.

Y. Vernière, «Le Lethé de Plutarque», *Revue des Études Anciennes* 46 (1964), 22-32.

—, *Symboles et Mythes dans la pensée de Plutarque*, París, 1977.

R. Volkmann, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea*, Berlín, 1869-1873.

B. Weissenberger, *Die Sprache Plutarchs von Chaeronea und die pseudoplutarchischen Schriften*, Straubing, 1896.

U. von Wilamowitz-Moellendorf, «The Treatise of Plutarch *De cupiditate divitiarum* edited by W. R. Paton, London, 1896, XVI und 33 S. 8.°», *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 158 (1896), 326-348 = «12. Besprechung», *Kleine Schriften* III, págs. 162-177.

A. Willing, «De Socratis daemonio quae antiquis temporibus fuerint opiniones», *Comm. philol. Iena* VIII 2 (1909).

K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, *RE* XXI 1, 1951, cols. 636-962.

—, *Plutarch über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung, Religionsgeschichtliche Schriften*, prólogo y nueva traducción de —, Zúrich, 1952.

B. Zucchelli, «Il Περὶ δυσωπίας di Plutarco», *Maia* 1 (1965), 215-231.

SOBRE LA FALSA VERGÜENZA

INTRODUCCIÓN

El término *dysōpía* no tiene equivalente en latín, donde se ha traducido el título de esta obra por *De vitioso pudore*, ni en castellano, donde ya Diego Gracián lo tradujo por «vergüenza empachosa»[1]. Aunque su versión tenga la frescura del castellano clásico, parece preferible en nuestros días acudir a esta otra perífrasis, a sabiendas de que tampoco así podemos ofrecer una traducción exacta de la palabra griega. *Dysōpía* es un compuesto del prefijo negativo *dys-* y la raíz *ōp-* que alude a la mirada tímida, o huidiza, que se traduce en un pudor excesivo, en un comportamiento en el que domina el respeto humano.

Para Plutarco tal conducta pertenece a la condición de los *páthē*, si bien de un género singular, ya que su otro extremo consistiría en una disposición y carácter impasible y lo ideal sería por tanto una fusión armoniosa de ambos extremos (529A).

---

[1] Así en *Morales de Plutarco. Traduzidos de lengua Griega en Castellana.* Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1548, en el folio 146 dice:

«Entre estas (*sc.* pasiones y afecciones) ponemos aquella que los Griegos llaman Dusopia, que quiere dezir empachosa verguença...»

El interés mayor de la obra radica en que siendo tal conducta conocida y citada con anterioridad a nadie se le ocurrió dedicarle un tratado entero. Sobre las fuentes, Plutarco muestra como en otros casos su enorme erudición. Parece existir, en primer lugar, influencia del estoicismo, incluso los filósofos estoicos son citados en el texto[2]. Por otra parte, también influye Aristóteles, especialmente a través de su *Ética Nicomáquea*[3], si bien debemos tener en cuenta cómo en Plutarco aparece siempre detrás Platón, filtrado a través de su discípulo. Ninguna de las dos tendencias debe extrañarnos, ni siquiera la estoica que, aun con un fondo polémico, tiene un papel importante en la obra plutarquea y sobre todo en los tratados específicamente «morales»[4].

Por último, en lo que respecta a la cronología, como casi siempre, existen dudas sobre la fecha de composición de este tratado, ya que no hay datos objetivos en él. Se suele atribuir a una época de la madurez de su autor, tanto por la soltura con que se manifiesta en el desarrollo del tema como por el conocimiento que parece mostrar de una sociedad influyente en poder y riqueza[5]. Tales razonamientos no parecen, sobre todo el segundo de ellos, especialmente con-

[2] Apoya la influencia estoica K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia...*, *op. cit.*, col. 146. En cambio, para D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme, op. cit.*, pág. 120, este tratado, cualquiera que sea su fecha de composición, es hostil al estoicismo. Desde luego, en 534A, Plutarco cita a Zenón positivamente, pero en los otros dos pasajes donde aparecen los estoicos, 529D y 532B, no salen muy bien parados.

[3] Esta posición está sustentada principalmente por P. H. de Lacy y B. Einarson en su prólogo a este tratado, t. VII de los *Moralia (Loeb Class. Libr.)* pág. 42 ss.

[4] Véase D. Babut, *De la vertu éthique*, pág. 76 ss., especialmente la pág. 78.

[5] Cf. *Moralia*, VII pág. 45 de la *Loeb Cass. Libr.*, y VII^2 pág. 25 de *Les Belles Lettres*, de. R. Klaerr y Y. Vernière.

vincentes, aunque esa datación parezca probable. R. Flacelière[6] lo sitúa durante el reinado de Domiciano (81-96) sin exponer las razones de su aserto. En este caso, habría sido escrito probablemente tras su segunda estancia en Roma. Esta datación coincide parcialmente con el juicio de C. P. Jones[7], quien expresa la opinión de que la mayor parte de los escritos de Plutarco fueron compuestos después del 96, cuando dejó de sentirse el peso de la censura tras la muerte de aquel emperador.

Esta obra es el número 96 del «Catálogo de Lamprias».

---

[6] *Sagesse de Plutarque*, pág. 28.

[7] «Towards a Chronology of Plutarch's Works», *Journal of Roman Studies* (1966), 73-74.

SOBRE LA FALSA VERGÜENZA

1. Algunas plantas son en sí silvestres e improductivas y su crecimiento es perjudicial para las siembras y plantacio- 528D nes cultivadas. En cambio, los labradores no las tienen por señal de un campo malo sino generoso y rico. Así tambien hay pasiones del alma malas, pero cual eflorescencias de una naturaleza que puede ofrecerse cultivable por la razón. Entre éstas sitúo la llamada falsa vergüenza, que no es mala como signo, pero sí causante de maldad. Pues los que sienten vergüenza yerran muchas veces en lo mismo que los desvergonzados, con una sola diferencia: es propio de aquellos disgustarse y dolerse de sus errores, no complacerse como éstos. En efecto, el impúdico no se duele ante lo E vergonzoso, pero quien siente falsa vergüenza es sensible incluso ante lo que parece vergonzoso. Porque la falsa vergüenza es un exceso de pudor. Por eso también se llama así, por el modo en que el rostro se trastorna y se debilita junto con el alma[1]. Pues igual que se define el abatimiento como

[1] Cf. 538E, 4-5. Hay que hacer notar el juego de palabras entre *to dysōpeisthai* (*dysōpía*) y el nombre del rostro *prosōpon*, cuya etimología Plutarco pone correctamente en relación a través de la raíz *ōp-* «mirar».

una aflicción que hace mirar hacia abajo[2], así se ha llamado falsa vergüenza a la modestia que no permite siquiera mirar de frente a quienes lo solicitan. De aquí que el orador dijera que el desvergonzado no tenía niñas en los ojos sino putas[3].
F Quien siente falsa vergüenza a su vez muestra en exceso por la mirada lo femenil y muelle del alma, aminorando su derrota ante los desvergonzados con el calificativo de vergüenza. Pues bien, Catón decía preferir entre los jovenes a los que se ruborizan y no a los que empalidecen, acostumbrando y enseñando a temer la censura más que el trabajo, y el temor de parecer sospechoso más que el peligro[4]. Sin embargo, debe suprimirse el exceso de miedo ante la censu-
529A ra y el de timidez, porque en muchas ocasiones, por temer algunos no menos la mala fama que el sufrir, se vuelven cobardes y descuidan el bien, al no poder soportar la pérdida del buen nombre.

2. Y en verdad no debemos mirar con indiferencia a quienes padecen tal debilidad ni inversamente alabar el carácter inmutable e impasible. Más bien debe procurar una fusión armoniosa de ambos, que aparte la impudicia del rigor excesivo y la debilidad de la moderación en demasía. Por ello también la curación es difícil y no sin peligro la co-
B rreción de tales excesos. Pues como el labrador[5], cortando el brote silvestre e inútil, depués de haber clavado sin duelo el azadón, arranca la raíz o prendiéndole fuego la quema;

[2] Parecidamente sucede con *Katēpheia* y *Kátō blépein.*

[3] Juego de palabras entre *Kóras* —que significa tanto «niñas» como «pupilas» (piénsese en las «niñas de los ojos»)— y *pórnas,* que se puede reproducir bien en castellano. Respecto al orador sería Demóstenes, según Amyot, pero véase *Timeo,* frag. 122 Jacoby = *De lo sublime* IV 5.

[4] Véase la *Vida de Catón el Mayor* 9, 5 (341C)

[5] Nótese la relación de este pasaje con *Virt. mor.* 451C.

pero si se acerca a una vid necesitada de poda o a un manzano o a un olivo, cogiéndolo lo maneja con precaución por temor de que se dañe algo sano, así el filósofo, cuando extirpa la envidia del alma del muchacho, brote innoble y difícil de arrancar, y corta desde arriba su prematuro amor al dinero, su licencioso afán de placeres, hace sangrar, oprime, saja y deja una profunda cicatriz. Pero si aplica un razonamiento C cortante a la parte delicada y tierna del alma, cual es la sensible a la falsa vergüenza y a la confusión, toma precauciones no vaya a ser que, sin advertirlo, corte con éstas al mismo tiempo el pudor; pues también las nodrizas, al frotar muchas veces la suciedad de los niños, hieren y lastiman en ocasiones la carne. Por eso en modo alguno se debe, al frotar en la piel la falsa vergüenza de los jóvenes, hacerlos indiferentes y completamente impasibles, sino que, como quienes derriban casas vecinas a los templos dejan e incluso apuntalan las paredes contiguas, así es preciso mover la falsa vergüenza, con temor de arrastrar a un tiempo la zona donde limitan el pudor, la moderación y la suavidad con las que está oculta y entrelazada, adulando ella al sensible a la falsa vergüenza como si tuviera una mente amable, sociable y D considerada hacia todos y no inflexible ni severa. Por eso los estoicos[6] distinguieron desde siempre, incluso mediante el término, el avergonzarse y el sentir falsa vergüenza del sentir pudor, para no dejar siquiera a esta pasión un pretexto de hacer daño por su homonimia. ¡Que nos dejen usar los nombres sin equívocos, más a la manera de Homero! pues éste dijo

Pudor, que grandemente daña y aprovecha a los hombres[7]

---

[6] Cf. Von Arnim, *Stoic. Vet. Frag.* III 439 = *Virt. mor.* 449A.

[7] Este verso se encuentra a la vez en Homero, *Ilíada* XXIV 44-45, y en Hesíodo, *Trabajos y Días* 318. Plutarco lo da como de Homero, pero

Y no sin razón citó en primer lugar su capacidad de daño, porque se vuelve provechoso cuando la razón suprime lo superfluo y deja lo moderado.

E 3. Pues bien, es necesario en primer lugar convencer a quien se ve sometido a una falsa vergüenza de que está poseido por una pasión dañina, que nada dañino es conveniente y que ni siquiera, encantado por los elogios, debe gozarse con ser llamado amable y simpático en lugar de grave, grande y justo, ni tampoco, como el Pegaso de Eurípides[8] que

se asustaba cediendo a lo que prefiriese

F Belerofonte, entregarse y rebajarse ante los solicitantes, por el temor de oírse motejar de «duro y cruel».

Se cuenta que al egipcio Bocóride, hombre malvado por naturaleza, le envió Isis el áspid para que, rodeándole la cabeza y dándole sombra desde arriba, juzgara con justicia[9]. Y la falsa vergüenza al ponerse sobre los débiles y cobardes, sin dar fuerza para negar ni contradecir, aparta a los jueces de la justicia, cierra la boca a los que están en conse-
530A jo y obliga a decir y hacer muchas cosas no deseadas. El más insensato es siempre el amo de un hombre tal y le domina obligándole a no respetar lo que es digno de respeto. Por eso, como un terreno llano y blando, la falsa vergüenza, al no poder rechazar ni apartar ninguna ocasión, es accesible a las peores acciones y pasiones. Pues es ésa una mala

---

Aristarco pensaba que se trataba de una interpolación de Hesíodo en el texto homérico.

[8] De la tragedia perdida *Belerofonte* (NAUCK², *Trag. Graec. Frag.*, EURÍPIDES, 309). También parece citado en *Praec. ger. reip.* 807E.

[9] Tentativa de explicar el origen del *ureus* que llevan los faraones en la doble tiara.

guardiana de los años infantiles, como decía Bruto[10], a quien no le parecía haber pasado bien esta etapa de la vida el que no se hubiera negado a nada; es mala administradora de la alcoba y de las habitaciones de las mujeres[11], como dice aquella que en Sófocles se arrepiente ante su amante

Me persuadiste, me sedujiste con tus halagos[12].

De tal modo la falsa vergüenza, corrompiendo por añadidura la intemperancia, entrega sin resistencia a los sitiadores la plaza sin fortificar, abierta y accesible[13]. Y, si con dones conquistan a las mujeres más infames, con la persuasión y la falta de vergüenza conquistan muchas veces incluso a las virtuosas. Y omito los perjuicios producidos en las fortunas por obra de la falsa vergüenza; cuando prestan a aquellos en quienes no confían, dan fianza contra su voluntad, y alabando el proverbio «La fianza es una desgracia», no pueden usarlo en sus asuntos[14]. B

4. No sería fácil enumerar a cuántas ha costado la vida esta pasión. Y en efecto, cuando Creonte le dice a Medea

Es mejor para mí, mujer, sentir ahora tu odio C
que, ablandándome, lamentarlo después amargamente[15]

[10] Cf. *Vida de Bruto* 6, 9 (986E)

[11] Hay que recordar que entre los griegos, y especialmente los jonios, las mujeres vivían apartadas en una zona específica de la casa. Si hubiéramos traducido literalmente se habría dicho «el tálamo y el gineceo».

[12] Cf. NAUCK², *Trag. Graec. Frag.*, SÓF., 773 (=857 PEARSON).

[13] Pasaje inseguro, con una imposible laguna y lleno de conjeturas.

[14] También en *Sept. sap. conv.* 164B; *Garr.* 511B, donde se cita tras otros dos lemas délficos, el *gnôthi sautón* («conócete a ti mismo») y el *mēdén ágan* («nada en demasía»).

[15] EURÍPIDES, *Medea* 290-291.

hizo una sentencia para otros, mientras que él mismo, dejándose vencer por la falsa vergüenza, al concederle el único día que ella le pidió, arruinó su casa. Algunos, aunque sospechaban asesinatos y envenenamientos, se apartaron de su sospecha. Así se perdió Dión, sin ignorar que Calipo conspiraba contra él, por avergonzarse de vigilar a un amigo y huésped[16]. De igual modo, Antípatro, el hijo de Casandro, al invitar a Demetrio a un banquete y ser invitado al día siguiente por él, sentía vergüenza por desconfiar de quien había confiado en él y por ir fue degollado después de
D la comida[17]. Polipercón[18] acordó con Casandro matar a Heracles, el hijo de Alejandro y Barsine, por cien talentos y a continuación le invitó a un banquete. Como el muchacho sospechaba de la invitación y sentía temor, pretextó estar enfermo, pero presentándose Polipercón le dijo: «En primer lugar, hijo, imita la amabilidad de tu padre y su sentido de la amistad[19], a no ser que, por Zeus, nos temas como a conspiradores». Avergonzado, el muchachito le acompañó. Éstos, después de haber celebrado el banquete, le estrangularon. No es, en efecto, risible o estúpida, como dicen algunos, sino prudente la frase de Hesíodo[20]:

Invitar a comer al amigo, dejar de lado al enemigo.

---

[16] Cf. *Vida de Dión* 56, 3 (982E). Dión era cuñado de Dionisio el Viejo y gran amigo de Platón

[17] Cf. *Vida de Demetrio* 36, 9-12 (906D).

[18] Tanto esta anécdota como la anterior tienen por protagonistas a los generales de Alejandro que constituían en vida de éste su estado mayor y disputaron por el poder único tras su prematura muerte. Polipercón aparece más adelante nuevamente en 533C.

[19] Cf. *Vida de Alejandro* 48, 1 (692A).

[20] Hesíodo, *Trabajos y Días* 342. También aparece citada en *Quaest. conv.* 707C, la primera parte del verso.

No sientas falsa vergüenza ante quien te odia ni le lisonjees si parece confiar en ti. Pues cuando le convides, te convidará y cenarás con él, si él ha cenado ya contigo, por haber renunciado a la vigilante desconfianza, temple ablandado por la vergüenza. E

5. Por tanto, como esta enfermedad es causante de muchos males hay que intentar rechazarla con el ejercicio, comenzando al principio, como los que se ocupan de las demás cosas, desde lo pequeño y no demasiado difícil de afrontar.

Así en un banquete alguien bebe a tu salud cuando ya F
estás ahíto. No sientas falsa vergüenza ni te fuerces, deja tu copa. De nuevo, otro te invita a jugar a los dados mientras bebes. No sientas vergüenza ni temor de que se burlen. Por el contrario, como Jenófanes[21], cuando Laso de Hermíone le llamaba cobarde porque no quería jugar a los dados con él, reconoce que eres totalmente cobarde y falto de audacia para las acciones vergonzosas. Otra vez te has encontrado con un charlatán que no te suelta y te envuelve. No sientas vergüenza y, cortando, apresúrate y haz lo que te hayas propuesto. Pues tales huidas y escapadas, al ejercitarnos contra
la falsa vergüenza al precio de ligeras censuras, nos acos- 531A
tumbran para hechos mayores. Y aquí va bien recordar la anécdota de Demóstenes[22]. En efecto,cuando se apresuraban los atenienses a socorrer a Hárpalo y se armaban contra Alejandro, de pronto apareció Filóxeno, el almirante de Alejandro. Al asustarse la asamblea y quedar en silencio por el temor, Demóstenes dijo: «¿Qué harán al ver el sol los que
no pueden mirar un candil?» Pues... ¿qué harás en situacio- B

[21] Cf. Diels-Kranz, *Frag. der Vors.* Jenófanes A16.

[22] Curiosamente, esta anécdota de Demóstenes sólo aparece en este tratado.

nes importantes, en presencia de un rey o de una asamblea que te intimida, si no puedes rechazar una copa cuando te la tiende un amigo ni huir de la traba de un charlatán, sino que te ofreces a pasearte con un sandio por no tener valor de decir: «Te veré en otra ocasión, pero ahora no tengo tiempo»?

6. Y tampoco en inútil la práctica y ejercitación contra la falsa vergüenza respecto a los elogios en asuntos pequeños y sin importancia. Así, por ejemplo, en un banquete el citaredo de un amigo canta mal o un actor cómico, compra-
c do por un gran precio, asesina a Menandro, mientras la mayoría de los asistentes aplauden y están encantados. No creo en absoluto difícil ni poco amable escuchar en silencio en lugar de hacer indignamente alabanzas en contra de lo evidente. Pues si en estas ocasiones no te dominas ¿qué harás cuando te lea un amigo un mal poema o te declame un discurso escrito estúpida y risiblemente? Está claro que le alabarás y le aprobarás por tus aplausos junto con los aduladores. ¿Cómo, entonces, le censurarás si yerra en sus asuntos? ¿Cómo le vas a aconsejar cuando actúe sin reflexión respecto a un cargo, un matrimonio o en la vida política? Pues bien, yo ni siquiera acepto la respuesta de Pericles, cuando contestó al amigo que le pedía un testimonio falso, ligado a
D un juramento: «Soy tu amigo hasta el altar»[23], porque llegó excesivamente lejos. Quien desde mucho tiempo atrás se ha acostumbrado a no hacer alabanzas contra su opinión cuando alguien habla, ni a aplaudir cuando cantan, ni a reírse de una broma sin gracia, no permitirá que se avance hasta ese punto ni que le digan al que no siente falsa vergüenza en

[23] Esta frase se halla citada asimismo en *Reg. et imp. apophth.* 186C y *Praec. ger. reip.* 808A. Véase el refrán en LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, *Paroem. Gr.* II, pág. 523. En castellano: «Al amigo sólo hay que acompañarle hasta las puertas del infierno, pero no entrar».

aquellos casos: «Jura en mi favor y testimonia en falso» o «Pronuncia una sentencia injusta»

7. Y del mismo modo debemos oponernos a quienes piden dinero, acostumbrándonos desde antes en asuntos ni grandes ni difíciles de rechazar. Arquelao, el rey de Macedonia, cuando recibió durante un banquete la petición de una copa de oro por parte de un hombre que no consideraba bueno sino recibir regalos, ordenó al esclavo dársela a Eu- E rípides[24] y mirando hacia aquel hombre dijo: «Tú eres verdaderamente la persona apropiada para pedir y no recibir y éste, en cambio, para recibir aunque no pida», haciendo perfectamente al discernimiento dueño de sus dones y favores y no a la falsa vergüenza.

Nosotros, mirando muchas veces con indiferencia a hombres buenos, familiares y necesitados, damos a otros que piden continuamente y con atrevimiento, no porque queramos dar sino al no poder negarnos. Así Antígono el Viejo, viéndose importunado continuamente por Bión dijo: «Dadle un talento a Violencia[25] y Necesidad». Y ciertamen- F te fue el rey más dispuesto y apropiado para librarse de tales peticiones. Pues, cuando en una ocasión un cínico le pidió una dracma le dijo: «No es propio de un rey dar tan poco». Al replicarle: «Dame entonces un talento» le respondió:

[24] Esta anécdota apacere también en *Reg. et. imp. apophth.* 177A. Eurípides, por su falta de éxito con sus conciudadanos en Atenas se refugió en la corte de Arquelao en Macedonia, donde murió.

[25] Hay un juego de palabras en el texto entre Bión y Violencia (*Bía* en griego). Bión de Borístenes fue un filósofo cínico que vivió en la corte de Antígono Gonatas. Véase al respecto A. Lesky, *Historia de la Literatura Griega,* Madrid, Gredos, 1983, pág. 700-701. Plutarco cita a Bión frecuentemente, así en este mismo tratado 536A. Por otra parte, los manuscritos dan Bias y no Bión, pero Bías de Priene no encaja en la época de los Antígonos.

«No es propio de un cínico coger demasiado». Diógenes pedía a las estatuas mientras se paseaba por el Cerámico y decía a quienes se asombraban que estaba practicando el recibir negativas[26]. Pero nosotros debemos practicar primero en cosas insignificantes y ejercitarnos con lo pequeño en
532A negarnos a los que piden inconvenientemente para poder ayudar a quienes reciben de una forma debida. Pues, nadie, como dice Demóstenes[27], por haber gastado lo que tiene en lo que no debe, conseguirá recursos de lo que no tiene para lo que sí es necesario. Y el mal se nos vuelve multiplicado, cuando quedamos cortos en el bien por haber gastado excesivamente en lo superfluo.

8. Porque la falsa vergüenza no es sólo mala e imprudente administradora del dinero sino que también en los asuntos de importancia quita la utilidad del razonamiento (así, por ejemplo, si enfermamos, no llamamos de entre los médicos al experto, por vergüenza de nuestro médico de cabecera;
B elegimos para nuestros hijos no a los buenos maestros, sino a los que pidieron el empleo; cuando tenemos un proceso, muchas veces no se lo dejamos al abogado hábil en los tribunales, sino que, por hacer un favor al hijo de un familiar o de un pariente, le concedemos hacer práctica oratoria; y, por último, es posible ver a muchos de los que se dicen filósofos, que son epicúreos o estoicos, no por elección o por juicio, sino por haberse agregado a familiares y amigos que les intimidaban).

Ea pues, ejercitémonos para esto desde antes en las ocasiones corrientes y pequeñas, acostumbrándonos a no

[26] También se encuentra esta anécdota en *Reg. et imp. apophth.* 182E, donde el cínico se llama Trasilo y el rey es Antígono I. Véase Séneca, *De beneficiis* II 17, 1.

[27] Demóstenes, *Olíntica* III 19.

emplear a un barbero o a un cardador por falsa vergüenza ni alojarnos en una mala fonda, habiendo al lado una mejor, C porque el dueño nos saludó muchas veces, sino a elegir lo mejor, por obra del hábito, incluso en ocasiones de poca importancia. Así los pitagóricos se cuidan de no poner nunca la pierna izquierda sobre la derecha y de no coger el número par en lugar del impar, aún siendo cosas por lo demás iguales. Debemos también, al hacer un sacrificio, o una boda o cualquier otra recepción, no llamar al que saluda o al que corre más detrás de nosotros en lugar de al hombre bueno y honrado. Porque, quien se acostumbra y ejercita de este modo, será inconquistable y, absolutamente inatacable en los asuntos de mayor importancia.

9. Respecto a la ejercitación es suficiente esto. Pero en D cuanto a reflexiones útiles, la primera es la que enseña y recuerda que a todas las pasiones y enfermedades acompaña aquello que pensamos evitar por medio de ellas[28]: la mala fama al amor de gloria; las penas al afán de placer; los trabajos a la indolencia y al deseo de victoria derrotas y condenas. Y le sucede a la falsa vergüenza el caer en el fuego por huir simplemente un humo de mala reputación[29]. Pues, por reparo de oponerse a quienes les causan sin razón falsa vergüenza, la siente verdadera después ante los que hacen reproches con justicia, y por temor a una ligera censura soportan con frecuencia una vergüenza manifiesta.

Y en efecto, cuando les pide un amigo, sintiendo vergüenza de negarse a dar el dinero, poque no lo tienen, ponen E mala cara al hacerse enseguida manifiesta la causa; y cuando han acordado testificar a favor de unos que tienen un

---

[28] Cf. *Garr.* 502E; *Curios.* 519D y SÉNECA, *De ira* I 12, 5.

[29] Cf. LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, *Paroem. Gr.* I 314-374 y II 220, 474, 684.

proceso, depués, retirándose ante la parte contraria, se ocultan y huyen. A muchos, en fin, a quienes la falsa vergüenza obligó a cerrar acuerdos desfavorables respecto a la boda de una hija o de una hermana, de nuevo les obligó a engañar, cuando cambiaron de opinión.

10. Y quien dice que todos los habitantes de Asia son esclavos de un solo hombre, por no poder decir una sola sí-
F laba «no», no habla en serio, sino de broma. Los que sienten un falso pudor, aun sin hablar, pueden escapar de muchas servidumbres no deseadas o fuera de lugar con sólo levantar las cejas o bajar los ojos. Pues aunque diga Eurípides que «el silencio es la respuesta para los sabios»[30], estamos cerca más bien de necesitarlo con los necios, puesto que las personas sensatas están dispuestas a la persuasión.

Y se debe al menos tener a mano una colección de los dichos de los hombres ilustres y honestos y recordárselos a los que nos intimidan. Así el de Foción a Antípatro: «No
533A puedes tenerme a la vez como amigo y como adulador»[31]. Y lo que dijo a los Atenienses cuando, en una fiesta, le aplaudían y le pedían una contribución para ésta: «Me avergüenzo de daros a vosotros y no devolver a ése», señalando a Calricles, el prestamista[32]. Pues «no es vergonzoso reconocer la pobreza», como dice Tucídides, «sino que es más vergonzoso no huir de ella con la acción»[33]. Pero el que siente vergüenza, por su estupidez y blandura, de decir a quien le pide:

---

[30] Nauck², *Trag. Graec. Frag.*, 675, Eur., frag. 977.

[31] Cf. *Vida de Foción* 30, 3 (755B); *Vidas de Agis y Cleomenes* 2, 4; *De ad. et am.* 64C; *Conj. praec.* 142B y *Reg. et imp. apopht.* 188F.

[32] *Vida de Foción* 9, 1; *Reg. et imp. apophth.* 188A, y *Praec. ger. reip.* 822E.

[33] Tucídides, II 40, 1.

No tengo blanca plata, extranjeros, en mis cuevas[34]

dejando después, como compromiso, su promesa,

Está atado por los grilletes invisibles de la vergüenza[35].

Perseo[36], presentando dinero a uno de sus seguidores, hizo B
un contrato en la plaza por medio de una banca, acordándose sin duda de lo que decía Hesíodo:

Incluso para tu hermano, sonriendo, busca un testigo[37].

Al asombrarse aquél y decirle «¿Tan legalmente, Perseo?», le contestó: «Sí, para poder recobrar mi dinero amistosamente y no tenerlo que reclamar con la ley». Pues muchos que, en un principio, dejaron lo seguro por falsa vergüenza, acudieron después a las leyes sin amistad.

11. Y de nuevo otro caso; Platón, cuando le dio a Helicón el Ciciqueno, una carta para Dionisio, le recomendó C
como amable y moderado, después añadió al final de la epístola: «Esto te escribo sobre un hombre, criatura mudable por naturaleza»[38]. Y Jenócrates[39], a pesar de su carácter

[34] NAUCK², *Trag. Graec. Frag.*, *adesp.* 389.

[35] NAUCK², *Trag. Graec. Frag.*, EUR., *Pirítoo* frag. 595. También aparece en *Amic. mult.* 96C; *Frat. am.* 482A y *Amat.* 763F.

[36] El Perseo a quien se refiere Plutarco en este pasaje es el filósofo estoico del s. III a. C.

[37] HESÍODO, *Trabajos y Días* 371.

[38] *Carta* XIII 360c-d con cita de memoria. También figura en *Coh. ira* 463C, y *Tranq. an.* 474E.

[39] Jenócrates fue el segundo escolarca de la Academia platónica tras Espeusipo, sobrino de Platón (339-314 a. C.).

austero, se vio doblegado, sin embargo, por la falsa vergüenza y presentó a Polipercón, mediante una carta, a un hombre sin valía, como demostraron los hechos. Al saludarle el Macedonio y preguntarle si necesitaba algo, le pidió un talento. Éste se lo dio y escribió a Jenócrates aconsejándole que en el futuro fuera más cuidadoso al examinar a sus recomendados. Y en efecto Jenócrates actuó así por ignorancia. En cambio, nosotros a sabiendas, incluso con gran frecuencia, de que son malvados, les damos cartas y dinero,
D perjudicándonos y no por placer, como quienes se divierten con cortesanas y aduladores, sino disgustados y soportando el impudor que trastorna y violenta nuestra razón. Porque, si se puede decir en otras circunstancias, más aún a quienes nos intimidan podemos decir aquello de

Conozco qué mal voy a hacer[40]

al testimoniar en falso, o no dar una sentencia justa, votando medidas inoportunas o pidiendo prestado en favor de quien nunca pagará.

12. Por ello, más que en otras pasiones, en la falsa vergüenza el arrepentimiento no es posterior al acto, sino que
E está presente en cuanto sucede. Pues al dar nos irritamos, sentimos vergüenza al actuar de testigos, colaborando perdemos la fama y por no hacerlo somos censurados. En muchas ocasiones, por miedo a decir no, prometemos a los que nos insisten cosas imposibles, como presentaciones en la corte o entrevistas con gobernadores, por no querer o no tener la energía de decir: «El rey no me conoce, busca más bien a otros». Lisandro, tras su ruptura con Agesilao, como

[40] EURÍPIDES, *Medea* 1078.

tenía fama de poder mucho con él por su renombre, no se F avergonzaba de despedir a sus solicitantes, animándoles a ir a otros y probar con quienes tenían más poder que él junto al rey[41]. En efecto, no es vergonzoso el no ser omnipotente. En cambio, el meterse en tales empresas e intentar forzar las cosas, cuando uno no puede o no tiene aptitudes de nacimiento, añade la mayor pena a lo vergonzoso.

13. Partamos de otro supuesto. Debemos colaborar con quien nos lo pida en las cosas moderadas y convenientes, sin sentirnos intimidados sino, por el contrario, con toda nuestra voluntad. Ahora bien, en lo perjudicial y fuera de 534A lugar debemos tener siempre a mano aquella anécdota de Zenón[42]. Habiéndose encontrado éste con un muchacho conocido suyo, que se paseaba con calma junto a la muralla y enterado de que huía de un amigo, el cual pensaba pedirle un testimonio falso a su favor, le dijo: «¿Qué dices, insensato? ¿Ése, aunque obra contigo desconsiderada e injustamente, no siente temor ni se avergüenza, y tú, sin embargo, no te atreves a plantarle cara a favor de la justicia?». Pues el que dice:

Con el malvado arma útil es la maldad[43]

---

[41] Lisandro fue un general y político espartano que tuvo un gran papel en la última etapa de las guerras del Peloponeso. Murió el 395 a. C. Agesilao, hijo de Arquidamo II, fue rey de Esparta (398-360 a. C.). Cf. JENOFONTE, *Helénicas* III 4, 8, y también lo refiere PLUTARCO, *Vida de Agesilao* 7, 8 (599E).

[42] Zenón de Citio, fundador de la Escuela Estoica, que murió hacia el 264 a. C. Véase VON ARNIM, *Stoic. Vet. Frag.* I 313 (pág. 69).

[43] KAIBEL, *Com. Graec. Frag.* I 142, EPICARMO, 275. También se cita en *Aud. poet.* 21E.

B nos acostumbra mal a rechazar este vicio imitándolo. No obstante, librarse sin ninguna vergüenza de quienes nos importunan sin consideración ni vergüenza, no favorecer lo deshonroso por sentir respeto ante quienes no lo sienten, es lo que debe hacer rectamente y con justicia el hombre sensato.

14. Además no es gran trabajo oponerse a quienes nos intimidan si son oscuros, humildes y de condición modesta. Por el contrario, algunos los apartan con risas y bromas, como hizo Teócrito[44]. Cuando en los baños dos quisieron tomar prestada su raedera, uno un extranjero y el otro un ladrón conocido, apartó a ambos con una broma, diciéndoles: «A ti no te conozco, a ti sí». En Atenas, Lisímaca, la sacer-
C dotisa de Atenea Políade, al pedirle para beber unos muleros que habían traído las víctimas sagradas, les contestó: «Temo que esto no entre en el ritual». Y Antígono respondió a un muchacho, hijo de un capitán distinguido, pero él cobarde y blando, cuando le pidió un ascenso: «Muchacho, conmigo las distinciones se consiguen por la valía del hombre y no por la del padre»[45].

15. Pero si quien nos intimida es un hombre lleno de gloria y de poder (y éstos son muy difíciles de rechazar y
D apartar cuando se encuentran en juicios o elecciones), lo que hizo Catón, siendo aún joven, a Cátulo, a nadie podría parecer fácil ni necesario. Pues Cátulo tenía un gran predicamento entre los romanos y desempeñaba entonces como

---

[44] Teócrito de Quíos, historiador del siglo IV, conocido por sus dichos mordaces. También se encuentra esta anécdota en el *Philogelos*, 150 de Hierocles y Filagrio, pero atribuida a un bromista.

[45] Cf. *Reg. et imp. apophth.* 183D, y Estobeo, *Florilegio* IV 29b39 (717 Hense).

magistrado la censura. Subió a ver a Catón, que estaba encargado del tesoro público, para interceder por una persona multada por él, y se puso insistente violentándole con sus peticiones, hasta que aquél, perdida la paciencia, le dijo: «Es vergonzoso, Cátulo, que tú, el censor, por no querer irte voluntariamente, seas sacado a rastras por mis empleados». Y Cátulo se marchó lleno de vergüenza y encolerizado[46]. Mira a ver si los comportamientos de Agesilao y Temístocles no son más convenientes y moderados. Agesilao[47], al E
recibir órdenes de su padre para sentenciar un proceso en contra de la ley, le dijo: «De ti, padre, aprendí a obedecer las leyes desde la infancia. Por eso ahora también te obecezco al no hacer algo ilegal». Y Temístocles le contestó a Simónides, cuando le pedía un favor injusto: «Ni tú serías un buen poeta cantando sin seguir la música, ni yo un buen gobernante juzgando sin observar la ley»[48].

16. Con todo, como decía Platón, no es por el desacuerdo con la medida entre el pie del verso y la lira por lo que, al disentir ciudades con ciudades, amigos con amigos, lle- F
gan a hacer y sufrir las peores desgracias, sino por la falta de armonía con las leyes y la justicia[49]. Sin embargo, hay quienes observan la mayor exactitud en música, letras y metros, pero piden a otros, en las magistraturas, juicios

[46] Cátulo (Q. Lutacio) magistrado romano que fue cónsul el 78 a. C. y censor en el 65. Catón desempeñaba la cuestura probablemente el 64. Cf. *Praec. ger. reip.* 808E, y *Vida de Catón el Menor* 16, 6-8 (755D)

[47] Véase nota 41.

[48] Temístocles, político ateniense, favorecedor de una potente marina ateniense durante las Guerras Médicas. Simónides de Ceos, poeta coral (556-468 a. C. aproximadamente). Véase *Vida de Temístocles* 5, 6 (114C); *Reg. et imp. apophth.* 185D, y *Praec. ger. reip.* 807B.

[49] Cita de memoria de PLATÓN, *Clitofonte*, 407C y que se encuentra más completa en *An virtus doceri possit* 439C.

y actos, tener en poco lo que es debido. Por consiguiente, contra ellos debemos usar principalmente este argumento. Se encuentra contigo un abogado mientras estás en el tribunal o un dirigente político cuando deliberas en el Consejo. Dale tu consentimiento con tal de que él, a su vez, cometa un solecismo en el proemio o un barbarismo en la exposición, lo que no querrá, por parecerle inapropiado. (Algunos no soportan por lo menos que choque una vocal con otra
535A mientras hablan)[50]. Y todavía a otro que sea ilustre y famoso que quiera intimidarte, ruégale que atraviese la plaza bailando o haciendo muecas. Pero si se niega, es tu ocasión de hablar e informar de qué es más vergonzoso, cometer solecismo y hacer muecas o transgredir la ley, perjurar y conceder más al malvado que al hombre bueno en contra de la justicia. Más aún, como Nicóstrato el Argivo, invitado por Arquidamo a entregarle Cromno por una fuerte suma y la boda con la mujer laconia que quisiera, negó que Arquidamo pudiera descender de Heracles, pues Heracles iba por
B el mundo matando malhechores y aquél convirtiendo en malhechores a los hombres buenos[51], así también debemos responder nosotros a quien pretenda ser llamado hombre de bien, si nos hace violencia o intimida, que no obra de un modo conveniente ni digno de su nacimiento y de su virtud.

17. Tocante a los hombres con vicios debemos mirar y pensar si lograremos que, por falsa vergüenza, el avaricioso

[50] Alusión a la evitación del hiato entre vocales. Plutarco lo evitaba y precisamente este cuidado suyo se emplea como criterio de la autenticidad de sus obras discutidas. Aquí parece ponerse, en cambio, en la posición opuesta. Sobre este problema véase K. Ziegler, en su artículo *Plutarchos von Chaironeia, RE,* cols. 295 ss.

[51] Arquidamo II, padre de Agesilao. Los reyes de Esparta afirmaban descencer de Heracles. Cf. *Reg. et imp. apophth.* 192A.

preste un talento sin garantía, o que el amigo de distinciones nos ceda el asiento de honor o el de cargos su candidatura, cuando es problable su triunfo. Pues verdaderamente parecería extraño que éstos en medio de sus enfermedades y pasiones, permanezcan inflexibles, seguros y obstinados y, en C
cambio nosotros, queriendo y afirmando ser amigos del bien y de la justicia, no nos dominemos y, por el contrario, rechacemos y abandonemos la virtud. Y en efecto, si quienes nos intimidan con su fama y poder hacen esto, es extraño que, por realzar y engrandecer a otros nos perjudiquemos y tengamos mala fama, como los que juzgan con parcialidad en los juegos y, para conseguir votos en las elecciones, conceden indebidamente cargos, coronas y gloria a otros, pierden su propia fama y bien[52]. Y si vemos al causante de la D
falsa vergüenza interesado por el dinero ¿cómo no se nos ocurre que es extraño ahorrar nuestra propia fama y virtud para hacer más pesada la bolsa de cualquiera?

No obstante a muchos, al menos, se les ocurre y no yerran sin darse cuenta, como los que, obligados a apurar grandes copas, cumplen su tarea entre lamentos y muecas.

18. Pero la debilidad del alma se asemeja a la constitución de un cuerpo, mal acomodada para el calor y el frío. En efecto, si reciben alabanzas de los que causan su falsa vergüenza, se vuelven blandos y relajados, y ante los reproches y desconfianza de los pretendientes rechazados se comportan con temor y cobardía. Pero debemos fortalecernos con- D
tra ambos, sin entregarnos a la intimidación ni a la adulación. Con razón Tucídides, en la idea de que forzosamente la envidia sigue al poder, dice: «Acierta el que incurre en la

[52] Pasaje poco claro y con diversas correciones.

envidia por los fines más altos»[53]. Pero nosotros, pensando que es difícil escapar de la envidia y viendo como absolutamente imposible no caer en la censura o hacerse molesto a
F quienes la utilizan, decidiremos con prudencia al aceptar la animosidad de los insensatos más que la de quienes nos acusan con justicia, si hemos colaborado con aquellos injustamente. Y por cierto, debemos precavernos del elogio proveniente de los que nos causan falsa vergüenza, por ser de mala ley y no comportarnos como cerdos, ofreciéndonos a servir a quien lo pida si nos rascan y hacen cosquillas, para acabar revolcados por el suelo en situación de inferioridad. Porque los que dan oído a los aduladores, en nada difieren de quien deja una pierna para que le haga caer. Al contrario, vacilan y caen con mayor vergüenza, unos por haber per-
536A mitido enemistades y adulaciones a hombres viles con tal de oírse llamar misericordiosos, humanos y complacientes; otros, inversamente, persuadidos a aceptar animosidades y acusaciones innecesarias y arriesgadas de quienes los elogia como hombres únicos y únicos insensibles a la adulación, y les llaman, por Zeus, «bocas» y «voces»[54]. Por eso Bión comparaba a tales hombres con las ánforas, que se llevan fácilmente por las orejas[55]. Del mismo modo, se cuenta que Alexino, el sofista, hablaba mal en el paseo de Estilpón de
B Mégara[56]. Y al decirle uno de los presentes: «Pero si ése te elogiaba el otro día», contestó: «Por Zeus, es el mejor y el

---

[53] Tucídides, II 64, 5. También citado en *Ad. et am.* 73A.

[54] Es decir, los únicos que se atreven a hablar y a hacerse oír.

[55] Hay un juego de palabras porque *oûs, ōtós* es tanto «oído» como «asa» y las ánforas tienen dos. Cf. *Quaest. conv.* 705E y *Frag. incert.* 101, pág. 161 Bernardakis.

[56] En el texto *peripatos*, es decir, un paseo de género filosófico como el de Aristóteles en el Liceo. Alexino tenía fama de discutidor, de ahí el mote de Elexino («Refutador»), cf. Diógenes Laercio, II 109. Estilpón de Mégara, filósofo del s. IV a. C.

más noble de los hombres». En cambio, Menedemo, por el contrario, cuando oyó que Alexino le alababa con frecuencia, dijo: «Yo, por mi parte, siempre he censurado a Alexino. Ese hombre es un malvado, ya sea alabando a un malvado o recibiendo las censuras de un hombre de bien»[57]. Hasta tal punto era inflexible e inaccesible a todos esos halagos y poseía el consejo que el *Heracles* de Antístenes daba a sus hijos, al exhortarles a no agradecer a nadie sus alabanzas[58]. Y no era esto sino no sentir falsa vergüenza ni responder con adulación a los elogios. Pues basta, según pienso, lo que C contestó Píndaro a quien decía alabarle en todas partes y ante todos: «Y yo te devuelvo el favor, pues hago que tú digas la verdad».

19. Lo que es útil respecto a otras pasiones es necesario especialmente con quienes son sensibles a la falsa vergüenza. Cuando violentados por la pasión yerren contra su juicio y anden extraviados, deben guardarlo vivamente en la memoria y, después de haber colocado las señales de su remordimiento y arrepentimiento, aceptarlas en sí mismos y guardarlas el mayor tiempo posible. Pues como los caminan- D tes que tropezaron con una piedra[59] o los timoneles que han zozobrado en un bajío si mantienen el recuerdo, pasarán su

---

[57] Menedemo de Eretria, filósofo que también vivió en el s. IV a. C. y era discípulo y admirador de Estilpón. Véase Diógenes Laercio, II 105 y 126.

[58] Antístenes, *Heracles*, frag. 6 Dittmar. Antístenes fue un filósofo cínico, discípulo de Sócrates y que puede ser considerado como el fundador de esta escuela. Los cínicos presentaron a Heracles como modelo de valor y paciencia.

[59] Cf. el proverbio *dìs pròs tòn autòn aiskhrà proskroúein líthon*, «Es vergonzoso tropezar dos veces en la misma piedra», Leutsch-Schneidewin, *Paroem. Gr.* I 65. Y recuérdese el semejante castellano: «El hombre es el único animal que tropieza dos veces en la misma piedra».

vida estremeciéndose y guardándose no sólo de aquellos obstáculos sino también de los semejantes, así quienes exponen continuamente al arrepentimiento y al remordimiento los desgraciados perjuicios producidos por la falsa vergüenza, se contendrán en casos similares y no se dejarán arrastrar fácilmente.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL

Págs.